



Ernst Kjellberg

FÖR KRISTEN TRO



SKRIFTER

TILLÄGNADE

ERNST KJELLBERG

på hans 70-årsdag

den 19 maj

1926



STOCKHOLM

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES FÖRLAG

TILL
BRUKSPATRONEN
ERNST A. KJELLBERG

*“Uppväckande och stärkande av kristen tro och fosterlands-
kärlek“ har varit det ändamål, som all Eder gärning velat
tjåna. Personliga insatser och kraftigt stöd har Ni därvid
frikostigt skånt olika sidor av Sveriges kristliga odling. Med
tanke hårpå bringas Eder på sjuttioårsdagen en vörðnadens
och tacksamhetens gård under önskan, att rik vålsignelse
må följa Edra stråvanden och dröja över Eder levnadsafton.*

★

ARTHUR ADELL
Komminister, Stjärnorp

F. M. ALLARD
Kyrkoherde, Örtomta

GUSTAF AMBROSIUS
*Ekonomidirektör, Sv. Kyrkans Mission,
Uppsala*

TOR ANDRÆ
Kyrkoherde, Docent, Gamla Uppsala

GUSTAF ANKAR
*Komminister, Sekr. i Sveriges Kristl.
Seminariströrelse, Stockholm*

GUSTAF AULÉN
Professor, Lund

ERIK AURELIUS
Professor, Lund

EMIL BERGLUND
Domprost, Skara

i själva verket allt, vad vi behöva känna om Gud för att kunna leva i gemenskap med honom och därigenom erfara vårt eget väsens frälsning och fullkomning. Det är en oändlig lycka och på samma gång ett nästan förkrossande ansvar att kunna få leva i tro på den Gud, som är Jesu Kristi Fader. Men att vi kunna tro på honom, är icke ett resultat av våra egna tankar och spekulationer eller moraliska bemödanden. Denna tro tändes i oss, då vi komma Jesus Kristus tillräckligt nära och genom det förtroende, som han själv framkallar, låta övertyga oss därom, att Gud är uppenbarad i honom. I Kristusbilden skåda vi Guds bilden. »Ty ingen har någonsin sett Gud; den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har kunnat vad Gud är.»

Kristendomen såsom livstolkning.

Av

GUSTAF AULÉN.

Här skall det icke — eller i varje fall icke *direkt* — talas om kristendomen såsom själarnas fördolda gudsliv, utan i stället om den sida av kristendomen, som så att säga vetter utåt, om kristendomens karakteristiska sätt att se på världen och livsloppet. Ger kristendomen någon utblick över världen och livsloppet? Den närvarande tiden är fylld av skarpa meningsbrytningar om kristendomens världs- och livsåskådningssida. I argumentationerna för och emot förgäter man icke sällan att med allvar söka göra sig klart vilket kristendomens karakteristiska perspektiv verkligen är. Detta må bli vår huvudfråga. Låt mig redan från början avslöja mina intentioner: kristendomens livstolkning är *Korsets livsfilosofi*.

Är icke detta en vågad, ja, ännu värre, en motsägelsefull och orimlig sammanställning? Vi erinra oss ovillkorligen Pauli kända ord i det första Korintierbrevet: »Judarna begära tecken och grekerna åstunda vishet, vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap.» Står icke »korsen» här i motsats till visdomen, sofia, och kristendomen såsom främmande för det vi kalla filo-sofia? Är kristendomen icke här tänkt såsom något rent paradoxalt, något »irrationellt» — såsom det heter på dagens mode-

språk? Är den icke mera lik blixten, som lyser fram i dunklet och tänder upp en eld, än här och än där, än den är lik det klara solljuset, som belyser det hela med sitt fasta sken? Ja, är icke kristendomen här tänkt som något i allra högsta grad exklusivt, såsom något som står i ren motsättning både till judar och greker, d. ä. till hela människolivet utanför kristendomens egna ramar?

Vi få emellertid icke vara för hastiga i vår dom. Samme Paulus, som här talar om sin skarpa motsättning till judar och greker, står såsom välkänt är i tacksamhetsskuld till dem båda. Icke bara så att hans kristna förkunnelse faktiskt är präglad av både judiskt och grekiskt, utan också så att den direkt och medvetet söker anknytning åt båda dessa håll — vi skulle vad grekerna beträffar kunna erinra oss det välbekanta ordet ur Apostlagärningarna om den okände Guden, som dyrkades vid altaret i visdomens stad. Ja, än mer: samme Paulus, som talar om korsets »dårskap», är som bäst i färd med att bygga upp en världsfamnande livsfilosofi med Korset som centrum, såsom t. ex. de mäktiga kapitlen 9—11 i Romarbrevet nogsamtyget bekräftar.

Jag har stannat ett ögonblick inför Paulus. Jag har gjort det närmast av den anledningen att vi redan här, i kristendomens allra första dagar möta tvenne tendenser, som sedan ständigt på nytt göra sig gällande i kristenhetens historia och som där bryta sig med varandra. Vi kunde tala om en brytning mellan exklusivitet och universalism. Man kan finna tankegångar, som vilja betona det egenartade, det unika i kristendomen ända därhän att man vill skära av alla band som binda den samman med mänsklighetens historiska liv för övrigt. Och man kan å andra sidan finna strävanden att uppsöka sammanhanget utåt, som äro så starka att det karakteristiskt kristna nästan försvinner. Vi komma icke långt fram i kristenhetens historia, förrän vi få höra å ena sidan att hednins-

garnas dygder äro lysande laster och å den andra att människosjälens av naturen är kristen — för att nu stanna inför ett par extrema ord.

Man kan också betrakta denna brytning såsom en brytning mellan tendenser, som vilja betona det »mysteriösa», »irrationella» och »paradoxala» i kristendomen och å andra sidan vad jag kunde kalla syntetiska tendenser, strävanden att bygga in kristendomen i ett stort allt omfattande sammanhang. Teologi och filosofi ha ju, som välbekant är, strävat att bygga ut kristendomen till — eller kanske rättare att bygga in den i — en allt inneslutande världs- och livsförklaring. Redan den gamla kyrkan framställde kristendomen såsom den sanna filosofien. Den medeltida skolastiken uppförde en i sitt slag monumental världsåskådningsbyggnad, vilken sedan på evangelisk mark blev delvis — dock icke så mycket som man i allmänhet varit benägen att tänka — ombyggd av 1600-talets skolastik. Båda dessa skolastiska system funno i kristendomen en rationell världsförklaring, som hade fixa och färdiga svar på alla frågor om gudsviljan och världsloppet. Och senare byggde 1800-talets idealistiska filosofi och teologi upp en ny och lika monumental byggnad som den medeltida — den inramade på nytt kristendomen i en allt omslutande, universell världs- och livsåskådning.

Men samtidigt kunna vi också se, hur den andra tendensen bryter sig väg genom kristenhetens historia. Motsättningen till de världsfamnande systemen kan vara av olika art. Antingen mera passiv, syftande till en livets koncentration kring »det ena nödvändiga», som vill låta allt annat fara. Eller ock en mer medveten och principiell, som under påkallande av kristendomens paradoxala och mysteriösa karaktär stämplat den rationella världsförklaringen såsom helgerån. Vi kunna — för att taga ett par exempel — draga oss till minnes, huru högskola-

stikens världsbehärskande trygghet under den utgående medeltidens dagar fick vika för ett *credo quia absurdum* samt hur Kierkegaard med sin förkunnelse av »paradoxet» följde hack i häl på de stolta systembyggarna från idealismens jubeldagar.

Denna fortgående brytning i det kristna tänkandets historia kan nu giva anledning till många reflexioner. Det kan till en början ha sitt intresse att avlyssna vad de olika parterna i målet vilja andraga. Exklusivitets och paradoxalitetens förfäktare möta motparten med den anklagelsen, att den kristna tron i själva verket blir inlåst och kvävd i det konstfärdigt uppförda palatset. De vägra att godtaga den rationella världsförklaringen, hålla före att den söker lösa gåtor som icke låta sig lösas samt att de förmenta svaren i grund och botten bliva profanerande. Ja, icke bara detta: de försäkra oss att det i grund och botten icke finnes några förbindelselinjer mellan det kristna och det humana, ty den kristna tron är, säga de oss, en tro, som så långt ifrån har anknytning till det mänskliga, att den tvärtom går stick i stäv mot detta och endast kan fasthållas i sin rena paradoxalitet. Det är karakteristiskt för det nutida läget, att många och starka röster tala i denna anda. Kierkegaardska tankar hålla på att vinna terräng.

Världsförklaringens representanter åter — om vi få kalla dem så — hävda att kristendomen icke låter sig isoleras med mindre än att den mister sin livskraft; de säga oss med ett kantigt men expressivt ord av gamle Reuterdahl, att »det som står på isolerpallen, står på likpallen». Det är gott och väl, heter det här, att det talas om kristendomens »paradoxalitet», men om detta göres till ett och allt, kommer åskådningen och f. ö. hela det kristna livet att få något krampaktigt och otryggt över sig: kristendomen måste äga kontakt med det djupast mänskliga, om

den skall kunna vinna fäste i verklighetens värld. Det är för kristendomen själv ett livsbehov att växa ut till en totalåskådning av livet, för vilken intet mänskligt är främmande — och denna tendens har också, vill man tillägga, varit mäktig inom kristenheten från dess första dagar.

De båda parterna kunna ha mycket mer att säga varandra. Men vi hinna icke längre lyssna till deras uppgörelser. Vi ha i varje fall allaredan hört mer än tillräckligt för att det skall vara oss klart vilka värden som här stå på spel. Den fråga, som tvingar sig fram, är denna: står valet verkligen mellan en förflackande, profanerande universalism och en krampaktig, isolerande exklusivitet? Eller finns där en segelled förbi Scylla och Charybdis? Säkert är att kristendomens livsåskådningsfråga i det närvarande tidsläget fått såväl en särskild aktualitet som en alldeles särskild tyngd.

Vilja vi få någon överblick över denna fråga, så är det nyttigt, för att icke säga fullkomligt nödvändigt, att vi först se en smula tillbaka. När det gäller kristendomens inramning i en omfattande världs- och livsförklaring, ha vi framför allt med tvenne huvudtyper att göra — vi kunde kalla dem den skolastiska och den idealistiska. Den förra möter oss än i dag väsentligen i den gestalt som den fick genom den gamla s. k. ortodoxiens teologi, den andra åter har fått sin avgörande prägel genom romantiken och den idealistiska filosofien från 1800-talets början.

Den världs- och livsåskådning, som den skolastiska teologien utger för att vara kristen, karakteriseras därav att den till sin innersta struktur är legalistisk, moralistisk. Den är, trots allt, i grunden en rättsordningens religion. Själva nerven i det hela är tanken på huru den gudomliga, dömande rättfärdigheten återspeglas i och låter sig utläsas ur världsloppet. Hur hela kristendomssynen ända in i det allra innersta präglas härav kan man allra bäst se

därav att till och med tanken på Guds barmhärtighet och »nåd», på »frälsning» och »försoning» är ställd in under detta schema. För att Gud skulle bli satt i stånd att möta människorna med sin nåd, krävdes vederbörlig satisfaktion, en mot det förbrutna svarande ersättning. Straffet måste under alla omständigheter utkrävas. Hela åskådningen kommer på det mest slående och dråpliga sätt till uttryck hos den gamle Hollazius, när han håller på att vederlägga allehanda tänkta invändningar mot satisfaktionens nödvändighet. Bland de invändningar som vederläggas är också denna: om människorna kunna förlåta varandra utan satisfaktion, utan att gottgörelse först blivit lämnad, så måste väl Gud så mycket mera kunna göra detta. Vederläggningen lyder: Gud kan givetvis göra allt vad människor kunna göra — försåvitt som människornas gärningar icke äro präglade av deras ofullkomlighet. Ty det ofullkomliga kan Gud givetvis icke göra. Nu är emellertid den mänskliga förlåtelsen just beroende på människornas ofullkomlighet — de äro alla syndare och därför i behov av varandras överseende. Gud däremot är den rättfärdige domaren och därför kan han icke förlåta med mindre än att full satisfaktion har blivit utkrävd. — Ingenting kan vara mera betecknande än det sätt på vilket det i detta resonemang talas om förlåtelsen såsom ett utslag av den mänskliga svagheten, såsom människornas för sammanlevnaden nödiga överseende med varandras svagheter. Här finnes ingen blick för förlåtelsens nyskapande och upprättande makt och icke heller för de tunga vägar som den förlåtande kärleken har att vandra, just därför att den *icke* är svaghet utan styrka. Ingenting kan tydligare än detta typiska resonemang blotta, hurusom kristendomen här i sitt allra innersta ses från en legalistisk synpunkt.

Denna samma synpunkt tillämpas sedan över hela linjen.

Den går igen i fråga om världsloppet i dess helhet, alltifrån det första syndafallet med dess straffpåföljder till den yttersta domen med dess slutliga fördelning av människors barn till evig salighet eller evig pina. Och såsom den omsluter det hela, så tillämpas den också på händelseförloppet i detalj. Vedergällningstanken ger »förklaringen» av gudsviljans förhållande till allt det mångahanda onda, som i form av lidanden, olyckor och förödelse möter i tillvaron. Allt detta måste — det är i varje fall huvudsynpunkten — betraktas såsom av Gud sända straff.

Hela denna livsbetraktelse är monumental i sin enkelhet och enhetlighet. Den präglas av stark inre kraft. Tillvaron har en fast ryggrad, som håller den uppe. Kaos och meningslöshet äro bannlysta. Varje händelseförlopp låter sig återföras till den suveräna gudsviljan och allt som sker blir förnuftigt och meningsfyllt. Kristendomen möter oss såsom en rationell världs- och livsförklaring med svar på alla människotankens frågor. Men frågan är om denna enhetliga livsbetraktelse verkligen låter sig genomföras samt om den svarar mot kristendomens egen djupaste livssyn.

Låter den sig genomföras? Svårast måste det givetvis vara att inordna det som kristendomen kallar synd i denna slutna livsbetraktelse. Ty själva grundtanken går ju dock i riktning åt att framhäva syndens radikala motsättning till den gudomliga viljan. Icke desto mindre är man så starkt fången i sin rationella världsförklaring, att man t. o. m. tilltror sig en slags rationell förklaring av syndens uppkomst. Vanskligt blir det ock att utan vidare vilja se lidandet och förödelserna såsom ett direkt utslag av Guds vilja. Väl är det påtagligt att det finns ett inre sammanhang mellan synd och lidande och såtillvida är denna livsbetraktelse onekligen förankrad i verklighetens värld.

Men även om själva detta sammanhang låter sig ses såsom en gudomlig ordning, så är det därmed icke sagt, att lidandet och förödelsen skulle kunna fattas och förklaras såsom ett i förhållande till den begångna synden proportionellt straff — en dylik rationell förklaring bestrides i varje fall på det uttryckligaste av evangeliet (jfr Luk. 13 och Joh. 9) — och ännu mindre är det sagt att allt detta onda skulle kunna betraktas såsom ett direkt utslag av gudsviljan. Det minsta som kan sägas om dessa teorier är att tillvaron sluter inom sig gåtor, som icke låta sig förklaras med de föregivna »förklaringarna».

Här är icke platsen för en ingående granskning av dessa tankegångar — huvudsaken är, att kristendomen i denna världs- och livsförklaring blivit inställd i ett judaiserande schema och därmed omtolkad. Ty den livsförklaring, som bygger på vedergällningstanken såsom grundmotiv, är förvisso icke född fram ur kristendomens egen anda; i den dominerar icke kristendomens grundmotiv. Den gudsbild, som här möter, är icke den bild av Gud, som, för att tala med aposteln Paulus, återspeglar sig i Kristi anlete och i hans livsverk och som minst av allt låter sig stängas inne inom rättsordningens kategorier.

En helt annan struktur har den kristna världs- och livsåskådning, vilken utformats under inflytande av romantiken och den idealistiska filosofien från 1800-talets början — det sista stora försöket att låta kristendomen framträda i gestalten av en alltomfattande världsförklaring. Den behärskande synpunkten är här dynamisk-evolutionistisk. Tillvarons hemlighet ligger däri att gudsviljan är i färd med att förverkliga sig i en ständigt och obrutet fortgående utveckling. Allt är ett utslag av den gudsvilja, som är den dolda kraften i det som sker. Gudsviljan är i färd med att förverkliga sig i denna oavlatligt fortgående process. Denna vilja tänkes icke bara såsom en makt,

vilken s. a. s. en gång satt det hela i gång och sedan intar en mera utanförstående ställning, utan den är effektivt närvarande mitt i skeendet. Tillvaron är, vill man säga, en ständigt fortgående skapelse. Men denna »skapelse» fattar man då såsom en livsprocess, i vilken det hela med en inre nödvändighet och följdriktighet »utvecklar sig» hän emot det av Gud satta målet, som nu icke längre är dualistiskt tänkt, utan i stället ses såsom en fulländning, då Gud är »allt i alla». Hela händelseförloppet låter sig alltså tolkas och förklaras från en enda allt behärskande synpunkt, i det att gudsviljan återspeglas i allt det som sker. Så står kristendomen ånyo såsom givande oss en förnuftig världs- och livsförklaring och denna världsförklaring är i grunden ännu mera slutet och enhetlig än i förra fallet.

Men frågan är om icke denna sköna enhetlighet är köpt för ett alltför dyrt pris. Det säger sig självt att, när allt utan vidare skall härledas direkt från gudsviljan och få sin förklaring genom denna, när allt skall inramas i en enhetlig monistisk livsfilosofi, detta också måste gälla om det onda i världen. Detta kommer att betraktas såsom de nödvändiga skuggorna i tavlan, vilka tjäna till att låta bilden så mycket klarare framträda, såsom de nödvändiga genomgångspunkterna för gudsviljans evolution eller såsom det ännu icke fullkomliga. Men hur man än vill tala härom, vilka uttryck man än vill begagna, så är det uppenbart nog att man, lindrigast sagt, skall inledas i frestelse att insvepa tillvarons mångahanda onda i förskönande höljen. Gudsviljan skulle förverkliga sig i ett ständigt och obrutet fortskridande, raklinigt och ostört! Vilken hänsyn tar man väl i själva verket vid en dylik världs- och historietolkning till tillvarons fruktansvärda katastrofer och brutala förödelser, till förintelser av höga värden, andliga farsoters ödeläggelser, överhuvud taget till de förhärjande

makter som driva sitt spel ibland oss? Det skall onekligen vilja mod till — eller skola vi måhända hellre säga blindhet — för att mot denna tusenhövdade hydras vittnesmål stå fram och tala som om ingenting hänt om hur gudsviljan förverkligar sig raklinigt och ostört i ett ständigt och obrutet framåtskridande.

Gudsviljan — ja, vad för slags gudsvilja skulle det egentligen vara? I varje fall icke den kristna trons. Ty den kan icke gärna se »gudsviljan» förverkliga sig i sådant som går stick i stäv mot allt det som vi såsom kristna nämna heligt och gudomligt. Man vill se gudsviljan allestädes. Men av detta allestädes blir blott alltför lätt ett ingenstädes. Mitt under allt *tal* om den gudomliga viljan såsom en kärlekens vilja mister den i själva verket sitt innehåll. Den sjunker ned till ett ogenomträngligt öde, ett dunkelt faktum, men kärlekens drag förblekna och försvinna. Och vi söka förgäves »vår Herres Jesu Kristi Fader». Han är där icke — det är icke han som för spiran.

Kristendomen låter sig icke inramas vare sig i vedergällningens schema eller i en monistisk livsfilosofi. Båda dessa »kristna» världsförklaringar ha gått sin undergång till mötes. Vilken är då kristendomens världs- och livsförklaring? Har den överhuvud taget någon?

Vi ha tagit en summarisk överblick över de tvenne viktigaste försök som gjorts att bygga ut kristendomen till en allt omfattande världs- och livsförklaring: det som låter vedergällningstanken vara ledmotiv och det som — på den gamla idealismens grund — inramar kristendomen i en konsekvent monism. Vad vi därvid funnit har, tänker jag, visat oss, hur förklarligt det är, att oppositionen mot kristendomens utformande till en allt omfattande och allt förklarande världsåskådning ständigt på nytt tränger sig fram. Vanskligheterna med sådana försök ligga i alltför

öppen dag. De stolta världsåskådningsbyggnaderna äro underminerade och de stöta samman, när minorna explodera. Försöken att genomföra en rationell tolkning av världsloppet strandar på det ondas verklighet. I fråga om det onda, som med det kristna språkbruket kallas synd, är detta utan vidare tydligt. Det är uppenbart, att en livsbetraktelse, som ger sig ut för att vara kristen, icke gärna kan vara med om att i någon form och under någon förvändning se *detta* onda såsom ett utslag av gudsviljan. Från den kristna trons synpunkt måste alla bemödanden i denna riktning — även om de skulle vara aldrig så väl maskeerade — te sig såsom gudsförmädelse, ty för den karaktéristiskt kristna tron står det klart, att allt vad synd heter så långt ifrån kan vara ett utslag av gudsviljan, att det tvärtom befinner sig i den mest oförbehållsamma och radikala motsättning till denna gudsvilja.

Men fråga är om det verkligen svarar mot kristendomens grundsyn att alltid och utan vidare återföra allt det som vi kalla fysiskt ont i dess många olika gestaltningar på gudsviljan. Vål ser den kristna tron de förgängelsens villkor under vilka jordelivet lever såsom något vilket hör med till den gudomliga världsordningen. Men därmed är icke sagt, att allt fysiskt ont, t. ex. all sjukdom, av den kristne skulle betraktas såsom ett utslag av gudsviljan och härledas direkt från denna. I England har för ett par år sedan en ärkebiskoplig kommitté av teologer och kyrkomän avgivit ett utlåtande, som berör dessa frågor — den var, såvitt jag sett, närmast föranledd av Christian Science och analoga rörelser i nutiden. Detta kommittéutlåtande är utomordentligt försiktigt avfattat. Men en sak är i varje fall uppenbar och det är att den försiktiga teologi, som här för ordet, ingalunda tilltror sig att utan vidare tolka allt vad sjukdom heter såsom ett utslag av den gudomliga viljan. Den finner, att det påtagliga sammanhang som i

många fall måste konstateras mellan syndens onda och det fysiska onda lägger avgörande hinder i vägen för en så enkel tolkning. Vi kunna fråga oss, om icke denna kommitténs reserverade hållning i själva verket är i släkt med evangeliets egen hållning. Kommittén finner det uppenbarligen stöta på svårigheter att återföra sådant på gudsviljan som evangeliet återför på en från Gud skild och mot honom fientlig viljemakt. Vi erinra oss Jesu ord om kvinnan, som »satan hade fjättrat i 18 år». Talar han icke här om sjukdomen på samma sätt som han talade om ogräset i vetet: en ovän har gjort detta?

Vi skola icke här ingå på något närmare dryftande av dessa nu senast berörda frågor. Hur man än kan vilja ställa sig till dem, så är det i varje fall tydligt att de ytterligare öka de redan förut mer än tillräckligt stora vanskligheter, som möta alla försök att låta kristendomen framträda såsom en enhetlig rationell världsförklaring. Är detta överhuvud taget möjligt? Är kristendomen »en religion, som förklarar världen»?

Just i denna form ställes frågan klart och skarpt av den kände mångfrestaren — teologen, filosofen, musikern, läkaren och missionären — A. Schweitzer — i en för icke så länge sedan utgiven, med rätta mycket uppmärksammas liten bok om kristendomen och världsreligionerna (ursprungligen tvenne i Birmingham hållna föreläsningar, utgivna på engelska under titeln *Christianity and the religions of the world*, därefter på svenska, tyska och norska). Schweitzer besvarar den uppställda frågan nekande: varje tänkande religion »måste välja om den vill vara en etisk religion eller en religion, som förklarar världen» — kristendomen »väljer» det förstnämnda. Den uppger den logiska, i sig slutna religiositeten. Vägen för så in i naivitetsens och motsägelsernas land. Men, säger Schweitzer, vi gå den resolut. Vi hålla fast vid den levande, »etiska»

religionen som det enda nödvändiga, om också världsförklaringen därvid brister. I det som synes naivt ligger i själva verket kristendomens djup. Det finns två slag av naivitet — en som icke har genomskådat problemen och en som har gjort detta och som då inser »att vi ingenting kunna förklara, men att vi måste följa den övertygelse, som tvingar sig på oss med inre makt».

Evangeliet är icke logiskt såsom Österns religioner äro. »Det förutsätter en Gud, vilken såsom etisk personlighet på sätt och vis står utanför världen. Gäller det att svara på frågan hur denna etiska personlighet förhåller sig till de krafter, som verka i världen, undgår man icke dunkelheten. Kristendomen måste fasthålla att Gud är totaliteten av de i världen verkande krafterna, d. v. s. att allt det som är är i Gud. Sätillvida nödgas den tänka i monistiska linjer. Men samtidigt tål den icke, att Gud skulle vara inbegreppet av de i världen verkande krafterna. Ty monismens och panteismens Gud — den Gud, som svarar mot det naturliga tänkandet över världen, är opersonlig och har ingen etisk karaktär. Därför tar kristendomen på sig alla dualismens vanskligheter: den är etisk teism och uppfattar Gud såsom en vilja, som är annorledes än världen och som tvingar mig att vara annorledes än världen. Åter och åter, århundradena igenom, så länge den har bestått, har kristendomen försökt bringa i harmoni med varandra den etiska gudsföreställningen och den gudsföreställning, till vilken det naturliga tänkandet leder. Det lyckas den aldrig. Splittringen mellan dualism och monism, mellan etisk och logisk religion bär den i sig utan att kunna upplösa den.»

Men det avgörande är, säger oss Schweitzer, icke den ofullkomliga gudskänedom, som stammar från världen och naturen, utan den som jag upplever av Gud såsom

»etisk vilja». Han försöker klarlägga situationen genom en bild: i oceanens kalla vatten flyter den varma Golfströmmen från ekvatorn till polen. Vi kunna icke giva en fysiskt uttömmande förklaring av detta fenomen. »På samma sätt är kärlekens Gud i världskrafternas Gud, ett med honom och ändå så helt annorlunda än han. Vi låta oss bliva gripna och burna av denna levande ström.» Vår författare slutar sin bok med en enträgen maning att vi icke skola predika evangeliet såsom en religion, vilken förklarar allt, därför att detta blott alltför lätt kan leda till en position, då hela kristendomen kan störta samman för människorna, när den förmenta världsförklaringen ramlar.

Schweitzer har rätt däri, att kristendomen i sig rymmer ett dualistiskt element och att den därför icke kan byggas ut till — och ännu mindre byggas in i en rationell världsförklaring, som har ett svar färdigt på alla frågor och en lösning av alla gåtor. Den djupaste anledningen till detta faktum ligger däri, att kristendomen icke kan giva någon rationell förklaring av det ondas verklighet — med mindre den skulle förklara bort den kristna trons innersta och väsentliga livsupplevelse av den gudomliga kärleken och så förflyktiga och upplösa den gudsbild, vilken lyser som en eldstod över levnadsvägen. En kristendom, som är medveten om sin egenart, väljer med Luther tusen gånger hellre att räkna med olösta gåtor än att stoltsera med en världs- och livsförklaring, som förklarar bort det som för den kristna tron är A och O.

Så kunde det måhända tyckas som om vi skulle bliva nödsakade att ställa oss på den ståndpunkt, som vi i det föregående kallat isoleringens och exklusivitets, som om kristendomen skulle tvingas att avstå från alla vida utblickar över tillvarons liv. Men huru många och starka än de röster i nutiden kunna vara, som så vilja föra den

rena paradoxalitetens talan, så vilja vi icke desto mindre bestrida, att en dylik exklusivitet skulle vara kristendomens sista ord.

Kristendomen ger oss visserligen ingen rationell världsförklaring, men den ger oss en *livstolkning*. Felet med de försök att gestalta kristendomen till en allt omfattande världsåskådning, som vi i det föregående granskat, låg icke däri att man sökte vinna en av den kristna tron präglad, vid utblick över tillvarons liv, och icke heller i strävandet efter ett intimt samband mellan det karaktéristiskt kristna och det djupast mänskliga. Men det låg i stället dels däri att man förvandlade kristendomen till en rationell världsförklaring med förmenta svar på alla frågor, och dels däri att man i själva verket inpassade kristendomen i ett på förhand färdigt och för den själv främmande schema. Skola vi drista oss att tala om en kristen livstolkning, som öppnar ögonen för livets egen djupaste hemlighet, så måste denna livstolkning givetvis utgå från kristendomens eget centrum och söka se utåt från detta centrum. Så snart detta sker, framträder kristendomens livstolkning såsom en Korsets livsfilosofi.

Korsets livsfilosofi — det blir då en livsfilosofi, som ställer oss inför den Kärlek, som ger sig själv ut och som så betygar sig såsom segrande och suverän. Tvenne orsaker ha vållat, att denna kristendomens egen livstolkning har fördunklats för oss. Den ena är att man envisats med att vilja tolka också Korset från vedergällningens synpunkt. Så snart detta sker, försvinner och borttolkas i själva verket hela den andliga verklighet varom här är fråga. Den andra orsaken är att man isolerat Kristi kors och icke sett de förbindelselinjer som binda detta samman med hela tillvarons liv. Vill man tala om att kristendomens livstolkning är en Korsets livsfilosofi, så ligger härmed med nödvändighet ett uppdagande av dessa förbin-

delselinjer: den kärlekens självutgivelse, det kärlekens bärande av bördan, som vi här se, avslöjar livets djupaste hemlighet. Livsmakten, det i ordets djupaste mening *bärande* i livet, det som *bär upp* livet, äger alltid något av denna prägel. Här, i denna makt möter oss den mest påtagliga, den mest gripbara av alla andliga realiteter — och på samma gång den mest outrannsakliga. Betydelsen, den gudomliga meningen med det livsverk, som en gång fullkomnades på korset, bliva vi i själva verket icke varse, försåvitt vi isolera det, utan i stället genom att se det i dess inre, organiska och levande sammanhang med allt vad vårt öga skönjer av den bärande och sig själv utgivande kärleken. Här ställas vi öga mot öga med den makt, som på en gång dömer och upprättar, med den makt som därigenom är den det onda övervinnande, den försonande och ständigt nyskapande makten i vår tillvaro, med den *skapande* Kärleken. Och intet finns i himmel eller på jord, som vi framför denna makt eller vid sidan av den kunna nämna heligt och gudomligt.

Icke vedergällningen är det som griper djupast in och som klarast tolkar för oss livets hemlighet. Den har sin rätt, men det är endast en relativ rätt. Dess relativa rätt är att allt ont för ont med sig, att vi få uppskåra såsom vi så. Men som livstolkning kommer den till korta, icke bara därför att den icke — såsom den gärna inbillar sig — mäktar ge oss någon rationell förklaring av livet, icke bara därför att tanken på lidandets proportionalitet till begånget ont icke låter sig genomföras. Utan framför allt därför att denna livstolkning icke griper nog djupt in. Den ligger s. a. s. på ett ytligare plan, ett ytligare livsskikt, den fattar icke tag om det innersta och väsentligaste. Icke heller den evolutionistiska tolkningen är den som griper djupast in. Den har, även den, sin relativa rätt. Men så snart den vill säga det sista ordet och tala om

huru gudsviljan förverkligar sig raklinigt och ostört i ett ständigt framåtskridande, visar den sig innebära en otillbörlig förenkling av livsfrågan — den blundar alltför mycket för, räknar alltför litet med livets mörka och förhärjande makter. Livet är, djupast sett, icke en rätlinig evolution, utan ett *drama*. Det djupaste gripa vi icke med mindre vi ställas inför den makt, som segrar över motstånd och som skapar nytt genom att segra. Ty skapelsen är icke något en gång för alla avslutat. Allt är i stället — för att tala med Luther — *im Werden*. Vi befinna oss i kaos, men i det kaos, där Gud skapar.

Nu består den kristna trons djärvhet däri att den dristar se denna makt, kärlekens makt och ingen annan, såsom tillvarons suveräna makt, såsom Guds makt. Så förvissad är den härom, att den — om någon skulle vilja måla oss en annan gudsbild — svarar med Luthers frimodiga ord: und ist kein andrer Gott. Så djärv är den kristna tron — det ligger i denna hållning något obestriddigen paradoxalt, ett trots allt. Trots allt, som vill avlägga vittnesbörd i en helt annan riktning, är, säger tron, denna makt, den allena, på en gång skaparmakten och frälsarmakten — den makt som skapar genom att frälsa och som frälsar genom att skapa.

Så djärv är den kristna tron. Och ändå: den kan icke annat. Den har i grunden intet val. Ty vad den ser och förnimmer tystar ned all gensägelse. Den *vet*, att denna makt allena är den i ordets djupaste bemärkelse livgivande makten. Den vet att varhelst den härskar är där liv och skapas där liv, men ock att skilsmässa från den samma innebär undergång, förgängelse. Den vet, att all annan makt — hur stark den än må synas för människögon — är dömd och varder till intet, men att den gudomliga kärlekens makt är den enda som består.

Kristendomen sluter inom sig ett dualistiskt element.

Det låter sig icke borttolkas. Kristendomen ger oss icke någon rationell världsförklaring. Den kan icke göra det utan att bli verklighetsfrämmande, utan att inlåta sig på taskspelarkonster, som förvandla svart till vitt, utan att sluta ögonen till för den gudomliga kärlekens hårda villkor i människolivet. Men dualismen är dock, trots allt, icke den kristna trons sista ord. Ty dess Gud är icke, såsom en och annan i nutiden vill se saken, en »växande» Gud, icke en Gud, som förvandlas, som själv är underkastad växlingens lag, utan den Evige och Suveräne — den »som var och som är och som kommer». Gud *blir* icke kärlek i högre grad än han är, men hans kärleksvilja förverkligar sig under förvandlingens och växlingens villkor. Kristendomen ger icke under dessa villkor svar på alla frågor och lösningen av alla gåtor. Men den är förvissad om att giva ett svar, som vi kunna hålla oss till och som kan lysa upp i tillvarons dunkel. Den vet vad som är liv och den vet något om hurudan den Gud är, som »uppenbarar sig» i det fördolda och som skapar av kaos.

Tvenne kristendomstolkningar ha under den närvarande tidens kaos och hårda nöd gått i graven — därför att de båda voro alltför grunda och alltför litet återspeglade kristendomens egen själ. Den ena är skolastikens vedergällningskristendom. Den andra är romantikens och den gamla idealismens optimistiska evolutionskristendom.

Men i denna närvarande tids hårda livsvillkor ha i stället, synes det mig, särskilt tvenne ting magnetiskt dragit blickarna till sig: Korset och gemenskapen, Livets gemenskap. I det föregående har det skenbart endast talats om det ena, om Korset. Men i själva verket kan man icke tala om det ena utan att också tala om det andra. De äro båda olika sidor av ett och detsamma: av den gudomliga kärlek, som är så suverän, att den går självut-

givelsens väg. Det kristna livet är icke ett liv i isolering. Att bli delaktig av gudsgemenskapen är i och med detsamma att bli insatt i den gudomliga kärleksviljans hårda dagsverke. Därför ligger hela kristendomens livsfilosofi programmatiskt innesluten i nattvarden. I orden *för eder* klappar kristendomens hjärta. Våra blickar dragas till den gudomliga kärlekens segrande genombrott på självutgivelsens väg. Men icke för att i passivitet stanna där. Ty även om våra liv gäller det att de äro till för att brytas och utgivas. Det gäller att »livet vinnes genom att mistas». Så uppstår av kaos »det rike, som icke är av denna världen».
